

**¿TEATRO DE LA UNIVERSAL DEVORACIÓN?
Comunicación intercultural, diferencia/ desigualdad y (re)configuraciones
sociales en un comedor comunitario de la ciudad de La Plata**

*Federico Rodrigo
Universidad Nacional de La Plata (Argentina)
federorodrig@gmail.com*

Resumen

En este trabajo nos proponemos realizar una revisión de las discusiones relativas al concepto antropológico de Cultura a partir del análisis de un caso empírico.

Se repasa la utilización que algunas integrantes de un comedor comunitario de la periferia de la ciudad de La Plata realizan de esta noción, definiéndola como factor explicativo de las diferencias en el modo de concebir la participación entre miembros de nacionalidad boliviana y argentina. Al mismo tiempo se indaga en su constitución como fundamento de la desigualdad en la toma de decisiones entre las distintas militantes de este espacio y se repasa la interconexión entre múltiples actividades que intervenían en la conformación de lo que, simplícadamente, algunas militantes denominan “disciplina boliviana”.

El artículo intenta demostrar que, al menos en el caso estudiado, “lo boliviano” y “lo argentino” no son sustancias previamente constituidas y encontradas en un contexto específico. Sino que en la interacción (desigual) entre distintos sujetos se han ido configurando grupalidades que pueden asumir un modo “nacional” de diferenciarse.

Palabras clave: cultura; diferencia; desigualdad.

... el pez-ángel y el pez-diablo, el pez-gallo y el pez-de-San-Pedro,
sumaban sus entidades de auto sacramental al Gran Teatro de la Universal Devoración,
donde todos eran comidos por todos, consustanciados, imbricados de antemano,
dentro de la unicidad de lo fluido.

Alejo Carpentier, El siglo de las luces, 1962

Nota aclaratoria e Introducción

Este trabajo había sido escrito como monografía final de un curso de maestría. Su objetivo principal radicaba en una revisión de las discusiones relativas al concepto antropológico de Cultura a partir del análisis de un caso empírico.

Se repasaba la utilización que algunas integrantes de un comedor comunitario de la periferia de la ciudad de La Plata realizaban de esta noción, definiéndola como factor explicativo de las diferencias en el modo de concebir la participación entre miembros de nacionalidad boliviana y argentina. Al mismo tiempo se indagaba en su constitución como fundamento de la desigualdad en la toma de decisiones entre las distintas militantes de este espacio y se repasaba la interconexión entre múltiples actividades que intervenían en la conformación de lo que, simplícadamente, algunas militantes denominaban “disciplina boliviana”.

El alcance del trabajo, entonces, se limitaba al “caso”, con la expectativa de que la reflexión sobre este aportara elementos a la discusión conceptual.

Sin embargo, las declaraciones xenófobas referidas a la población migrante de países limítrofes expresadas por el Jefe de Gobierno de la ciudad de Buenos Aires y por numerosos ciudadanos citados en los medios de comunicación durante el mes de diciembre manifiestan la actualidad del debate sobre Cultura y la trascendencia política puesta en juego en su utilización.

Considero que aún es demasiado pronto para concluir sobre la vinculación entre la circulación masiva de este concepto y las expresiones discriminatorias presentes en el espacio público. Creo, de todos modos, que este trabajo puede ser un aporte a la problematización de ciertos esquemas de pensamiento presentes en las ciencias sociales que han favorecido una visión simplificada de lo social y discriminatoria de la diferencia.

Me he esforzado en demostrar que, al menos en el caso estudiado, “lo boliviano” y “lo argentino” no son sustancias previamente constituidas y encontradas en algún contexto específico. En todo caso, en la interacción (desigual) entre distintos sujetos se han ido configurando grupalidades que pueden asumir un modo “nacional” de diferenciarse.

Hecha la aclaración, abordemos el asunto...

Hacia fines de junio de 2010 pasé a buscar por su trabajo a una militante de un movimiento social multisectorial para que juntos nos dirigiéramos a un comedor comunitario de la organización, situado en la periferia de La Plata. Como nos une un lazo de amistad forjado en largos años de vida universitaria, ella era mi principal contacto e “informante clave” en el trabajo de campo que había comenzado en aquel lugar, indagando sobre la participación de migrantes bolivianos en organizaciones sociales como un *modo de incorporación* (Glick Schiller, Çaglar y Guldbrandsen, 2006). Algún tiempo atrás, Magalí (así le llamaremos) me había sugerido la pertinencia de este espacio para mis inquietudes, al mencionarme que la mayoría de quienes allí participaban eran mujeres oriundas de la ciudad boliviana de Cochabamba.

Nuestro reencuentro, luego de haberme ausentado del comedor por algunas semanas, se daba en la pizzería que funciona en un Centro Cultural del movimiento. Así, mientras esperábamos que se hicieran las últimas empanadas que debía dejar preparadas para la apertura del local por la noche, me comentó entre sorprendida e inquieta que se había empezado a “cobrar” por la falta de compromiso en la participación en la asamblea que rige al comedor.

Durante la asamblea de la semana anterior, algunas *inmigrantes*-militantes de base, cansadas del ausentismo e impuntualidad de sus compañeras, habían propuesto un sistema de multas para “castigar” a quienes no cumplieran con los tiempos del espacio asambleario. Las sanciones, relataba mi “informante”, se aplicarían delimitando dos tipos de faltas: a quienes llegaran tarde se les impondría una multa de \$2, mientras que quienes faltaran deberían abonar \$5. De esta manera, no solo intentaban fomentar la responsabilidad en la participación, sino que además pretendían crear un mecanismo de financiamiento del “fondo común” con el que se cubren los gastos que no se sustentan con la asistencia del Estado.

Magalí mencionaba que, juntamente con otros militantes de la Mesa Regional de la organización, querían “sacar” esos castigos. Ese día argumentarían sus motivos para desincentivar el cobro, esperando una respuesta favorable del resto de las participantes (la dinámica asamblearia con la que funciona la organización supedita las decisiones a este modo de gestión colectiva). Era evidente y explícito que, para ella (y para el colectivo desde el cual ella producía este tipo de valoraciones), esta práctica no se correspondía con los parámetros que debían regir los modos de organización colectiva y participación política de un “movimiento de social”.

Algunas semanas después volví al Comedor. Los militantes de “la Mesa” habían conseguido desarticular la controvertida práctica, pero las demoras en la llegada de quienes debían participar seguían retrasando los inicios de las asambleas. Sentados en una ronda debajo de un toldo, aguardábamos el arribo de más integrantes para armar un “temario” y dar comienzo a la reunión.

Durante la espera, tanto la ubicación espacial de las personas como los diálogos se estructuraban a partir de grupos de afinidad. Se habían constituido cuatro pequeños grupos de no más de cinco personas cada uno, al interior de los cuales transcurrían la mayoría de las interacciones. Sin embargo, luego de unos quince minutos, comencé a observar signos de impaciencia y la impuntualidad se transformó nuevamente en un tema de conversación aglutinador de todos los presentes.

Algunas participantes, entre risas generales, sugerían volver a implementar el sistema de “multas” para evitar las largas esperas. Aprovechando el momento de buen humor, pregunté si cuando imperaban las sanciones efectivamente la mayoría llegaba más temprano. Una de las de mayor antigüedad en el comedor me contestó efusivamente que sí, que para conseguir puntualidad “hay que hacerlas chillar”.

El tema no trascendió la dinámica del chiste y luego de algunos minutos más integrantes fueron llegando. Finalmente se dio inicio a la asamblea y no se volvió a mencionar el asunto.

¿Una divergencia “cultural”?

En *Cultura y Sociedad: una introducción*, Néstor García Canclini propone una historización del primero de estos conceptos. De esta manera, repasa la historia social de su uso y los sistemas de relaciones con otras nociones que delimitaron el sentido de la categoría. Así, en este texto García Canclini presenta diferentes sistemas conceptuales en los cuales la idea de Cultura aparece sucesivamente contrapuesta a civilización primero, naturaleza después y, finalmente, marca las complejas relaciones con los conceptos de producción, reproducción, superestructura, ideología, hegemonía y clases sociales que desarrollaron pensadores provenientes del marxismo.

El autor sostiene que en este zigzagueante devenir, principalmente a partir de su formulación desde el campo de la antropología, la noción de cultura permitió diferenciar las distintas poblaciones humanas entre sí. Ya sea connotando “todo lo producido por los hombres” (1) o la “reelaboración simbólica de las estructuras materiales” (2), este concepto habilitó la clasificación (y delimitación) de diferentes pueblos, entendidos como unidades discretas.

En consonancia con lo expuesto por García Canclini, diversos antropólogos sostuvieron la necesidad de la categoría para pensar la unidad de la humanidad en su diversidad. Dice Denys Cuche: “si bien todas las poblaciones humanas poseen el mismo bagaje genético, se diferencian por sus elecciones culturales, ya que cada una intenta soluciones originales para los problemas que se le plantean” (3). Así, “cultura” implicaría un “conjunto específico de rutinas aprendidas (y/o sus productos materiales o inmateriales) que son característicos de un grupo definido de personas” (4). De esta manera, los distintos agrupamientos humanos podían ser entendidos como relativamente limitados, diferentes y separados a partir de la identificación de un repertorio internamente coherente y transgeneracional de elementos y costumbres: como afirma Eric Wolf se definía una correspondencia entre un pueblo, una sociedad, una cultura.

Magalí no es antropóloga. Sin embargo, posee una formación en ciencias sociales adquirida en una carrera de la Universidad Nacional de La Plata. Quizás por esto, o por la asimilación en el sentido común de las nociones antropológicas desarrolladas previamente, me (y se) explicaba la implementación y eliminación del cobro en la asamblea del Comedor a partir de una divergencia “cultural”.

La lógica de su razonamiento quedó evidenciada cuando, en una entrevista que le realicé posteriormente, me manifestó las principales diferencias que encontraba en el funcionamiento de las distintas asambleas que componen el movimiento. Luego de comentarme la participación en numerosos barrios y circunstancias que implicó el devenir de su militancia, Magalí se refería al grupo de migrantes que conocí en mi trabajo de campo. Afirmaba: “algo que tienen en particular es la disciplina. Las compañeras bolivianas son muy estrictas, en el hecho de que todos tienen que participar, todos tienen que ir a las reuniones... Todos tienen que marchar, colaborar en el comedor”.

Esta característica en el modo de concebir la intervención en la organización (“son muy estrictas”) aparece, en el relato de Magalí, vinculada a su pertenencia nacional (“las compañeras bolivianas”). Sin embargo, su interpretación de la bolivianidad no siempre está atravesada por una valoración negativa. Para ella la “disciplina” es, a su vez, el elemento que explica el elevado nivel de participación en las marchas a las que convoca la organización.

En esta misma entrevista Magalí me decía que “la participación del barrio en movilizaciones es masiva. De un total de 55 compañeras, que podría ser el número total contando a todas, nunca hay menos de 40”. Continuando en esta línea argumental, afirmaba, además, que “también una particularidad del barrio es que tiene la misma participación tanto en ejes reivindicativos (como puede ser pedidos de mercaderías, más cupos [en los planes de asistencia que brinda el Estado], lo que sea), como en otros ejes más políticos”.

De esta manera, la “disciplina” sería una cuestión de bolivianos que algunas veces fortalece el desarrollo de la organización y el compromiso militante, pero otras excede los parámetros de funcionamiento y participación definidos como básicos.

Es en este sentido que Magalí, al remitirse a explicaciones que se basan en el concepto antropológico de Cultura (“un pueblo, una sociedad, una cultura”) genera lo que Abu-Lughod llamó “hacer *otros*”. Esta autora nos recuerda que la sobre-enfatización de la coherencia en los distintos agregados humanos le da a las diferencias culturales (y la separación entre grupos de personas que implica) el aire de lo auto-evidente (Abu-Lughod, 1991: 470). De esta manera, se “contribuye a la percepción de las comunidades como limitadas y discretas” (5).

Al establecer una continuidad entre prácticas y pertenencia nacional, esta militante reconoce una diversidad encarnada por bolivianas y argentinos: ambos grupos representarían entidades separadas, con distintos modos de concebir la intervención en la organización que constituyen. Hacia el interior del movimiento entonces, por ser el continente de colectivos disímiles, se conformarían complejas (y a veces conflictivas) relaciones entre las diferentes grupalidades

Ahora bien, considero que en el desarrollo del relato se vuelve evidente que esta diferencia no se manifiesta en un contexto de igualdad. La propia dinámica y conformación de la organización dispone que sean Magalí y sus compañeros de la “Mesa” (todos ellos argentinos) quienes determinan qué modalidades de la acción colectiva manifestadas por estas mujeres migrantes serán concebidas positiva o negativamente. Tanto la marcación de elementos “bolivianos” de la participación, como su interpretación a la luz de las premisas sostenidas por el movimiento, quedan a cuenta de los militantes que no pertenecen a la “colectividad”.

Sistemas políticos de la diferencia

Quienes cuestionaron la formulación antropológica de la noción de Cultura han destacado los efectos políticos que su utilización acarrea. En *Writing Against Culture*, Lila Abu-Lughod remarca que la relación nosotros/otros formulada sobre la base de este concepto no puede ser entendida como inocente en términos de poder. Así nos dice que “el proceso de creación del *nosotros* a través de la oposición a *otro* siempre supone la violencia de reprimir o ignorar otras formas de diferencia” (6). De esta manera, la autora nos recuerda que la construcción de *otros* es un proceso histórico desarrollado a partir de la conformación de sistemas políticos de diferencia constituidos, según su argumento, en el devenir del capitalismo moderno (Abu-Lughod, 1991).

Recuperar este planteo nos permite abordar la divergencia manifestada en el comedor entre migrantes bolivianas y militantes de la Mesa Regional desde una perspectiva atenta a la multiplicidad de dimensiones que constituyen la diferencia y la posicionan como fundamento de la desigualdad. Si bien indagar el conjunto de tramas que articulan una formación de diversidad tan compleja como la presentada en este trabajo merecería un estudio específico y de mayores dimensiones, creo posible reconocer dos aspectos que constituyen, al menos, una parte de su núcleo central.

En primer lugar, la línea divisoria que define el par *nosotros/otros* en el comedor comunitario estudiado, ubicando a los sujetos que participan de la asamblea en distintas posiciones de poder está dada, como lo señalaba Magalí en las citas reproducidas más arriba, por su pertenencia

étnico-nacional. Sin embargo, en contraste con lo expuesto por esta militante, el aspecto que considero central en esta diferenciación no se vincula con una separación en términos de “Cultura”. Esta cuestión se evidenció cuando, en la mencionada entrevista, esta militante manifestó no tener un conocimiento relativo a los modos de participación política u organización colectiva en entornos andinos o a la emergencia de éstos en contextos rioplatenses. Entonces, la referencia a la nacionalidad era formulada en un intento de comprender la diferencia que ella percibía. En su interpretación, las particularidades de estas mujeres (tanto su “disciplina” como su nacionalidad) se yuxtaponen explicándose entre sí.

Así, observamos que la desigualdad en la toma de decisiones no se fundamenta por medio de una valoración diferencial de los distintos saberes aprendidos en los contextos de socialización primaria (o no sólo por esto), sino más bien por la marcación como alteridad (y como alteridad apolítica o despolitizante) de cualquier elemento que trascienda los marcos de organización predefinidos que posee el movimiento.

La nacionalidad, así, opera como elemento de justificación de la descalificación de las premisas innovadoras. De la misma manera en que la nación Argentina se construyó, por medio del accionar del Estado, instituyéndose como la gran antagonista de las minorías y encontró su razón de ser en el conflicto con los grupos étnicos o nacionales formadores (Segato, 1998), los militantes de la Mesa Regional de la organización la sostienen como una entidad en tensión con su diversidad interior. Entonces, al reservarse la potestad para delimitar las fronteras de las posibles modalidades de funcionamiento de la asamblea e instituir las, al menos en el caso abordado, remitiéndose a la nacionalidad de los elementos trasgresores, el movimiento aparece como una “aplanadora de las diferencias” (Segato, 1998).

Este proceso ocurrido en el movimiento también recuerda la producción de otredad que acompañó el desarrollo de la antropología a comienzos del siglo pasado. Los sistemas políticos de la diferencia que están en la base de la alterización de distintos pueblos del mundo no-occidental se constituyeron a partir del establecimiento de un nosotros dominante (Abu-Lughod, 1991: 469). Si en el caso de la disciplina académica este nosotros se definió como blanco, masculino y occidental (europeo y/o norteamericano), podemos reconocer que en el movimiento estudiado se sostiene a partir de una supuesta (e implícita) identidad nacional. Sin embargo, la producción de este nosotros, como veremos a continuación, no se restringe a este aspecto.

Para analizar el segundo elemento que constituye el sistema político de diferencias en el comedor comunitario es necesario reponer un fenómeno que llamó mi atención desde mis primeros acercamientos a las asambleas: la “toma de la palabra” en estas se reduce a un número muy limitado de personas. Además de los militantes de la “Mesa”, que en ninguna de mis visitas superaron la cantidad de tres, solamente unas pocas migrantes intervienen en los diálogos. Éstas pueden ser agrupadas en dos colectivos: un grupo corresponde a las más antiguas en el comedor y el otro a mujeres jóvenes.

Cada uno de estos grupos se constituyen a partir de compartir con los militantes de la Mesa Regional de la organización la característica que los distingue. Si en el caso de las más antiguas este aspecto es, justamente, la misma antigüedad en el movimiento, las jóvenes, por el contrario, mantienen con los militantes una similitud que excede el ámbito de la militancia: me refiero al nivel de escolaridad.

En distintas conversaciones informales estas jóvenes han afirmado estar cursando estudios secundarios y/o analizando la posibilidad de inscribirse en distintos cursos terciarios. Por el contrario, la mayoría de quienes superan los 25 años no sólo no realizan estudios, sino que además muchas de ellas no saben leer.

Esta correlación permite considerar que la escolaridad funciona como un acelerador del proceso de emponderamiento en la organización sustituyendo, en muchos casos, al tiempo como variable fundamental. En este sentido, mis observaciones en las asambleas me permiten proponer como hipótesis que este emponderamiento se sustenta a partir del conocimiento de ciertos saberes relativos a los programas de asistencia gubernamentales y a la incorporación en el lenguaje personal de ciertas modalidades características del “discurso militante”. De esta manera, los elementos fundamentales que componen el sistema de legitimidad en la organización mantendrían un vínculo con el tránsito por la institución escolar.

El nivel de desarrollo de mi trabajo en el comedor no me permite indagar con mayor profundidad esta relación. No estoy en condiciones de reconocer los vasos comunicantes que conectan la trayectoria escolar con los saberes burocráticos o la discursividad política. Sin embargo, considero que la inscripción en un ámbito de socialización articulado por (y constitutivo de) la lógica de funcionamiento del entramado institucional del Estado, así como el contacto con un marco de referencias común al lenguaje militante (historia nacional y regional, valoración de “derechos”, tradiciones literarias, etc.) podrían estar sustentando esta cercanía simbólica entre el espacio escolar y el del movimiento.

De esta manera, las dos modalidades de la diferenciación desigual que presenté previamente (identidad nacional y nivel de escolaridad) se intersectan constituyendo una dinámica que ubica a los militantes de la Mesa Regional en las posiciones de mayor legitimidad y conforma un sistema de jerarquías de la toma de la palabra entre las migrantes liderada por las más jóvenes. Es así que, a pesar del intento de consolidar una organización horizontal y democrática sostenida en una metodología asamblearia, el funcionamiento del movimiento deja intacta la configuración básica del poder nacional reproduciendo la dinámica de estratificación (al menos en sus dimensiones étnico-nacionales y de clase) del modelo social al que se opone.

Las múltiples intersecciones de la vida cotidiana

Seis meses de presencia en el campo fueron necesarios para que estas mujeres aceptaran mantener entrevistas personales (grabadas) conmigo. Luego de varios intentos fallidos a comienzos de octubre pude obtener algunos relatos de vida y testimonios sobre diferentes

aspectos que llamaron mi atención en el transcurso de mis observaciones. Recuperemos algunos fragmentos de diálogos con jóvenes migrantes vinculados al sistema de multas que motivó las reflexiones de este trabajo.

Gabriela nació a comienzos de la década de 1990 en la región de Cochabamba. Con solo unos pocos años migró junto a su familia hacia la Argentina, instalándose, luego de un breve estadío por la Capital Federal, en la ciudad de La Plata. En la actualidad cursa en el turno noche los últimos años del colegio secundario y trabaja durante el día realizando la limpieza de una pequeña clínica privada del centro de la ciudad. Además, es parte de un amplio grupo familiar que compone el comedor comunitario que analizamos: la presencia de su madre, varias tías, primas y hermanas la movilizó a incorporarse a este durante el 2009.

Cuando abordamos el tema de las controvertidas “sanciones”, Gabriela sintetizó su opinión: “Yo pensé que estaba bien, porque siempre empezamos a eso de las cinco de la tarde y no te da tiempo”. Al indagar en las actividades que quedaban pospuestas por las tardanzas en las asambleas (“¿Tiempo para qué?”), la joven me explicó lo que consideraba el núcleo problemático de la cuestión: “Porque las mujeres cocinan: a las cinco ya se ponen a cocinar para que la comida esté lista a las 6, 6 y media... A esa hora llegan los maridos”.

De esta manera, Gabriela introducía una cuestión ausente en las reflexiones de Magalí sobre este tema: la vida cotidiana en el ámbito familiar. Para ella la convivencia doméstica, representada por la relación entre esposas y maridos, aparecía como el principal promotor del malestar que generaban las tardanzas. Al mismo tiempo, la preservación de este vínculo justificaba las medidas implementadas en el comedor.

Distinto es el caso de Victoria, unos años mayor que Gabriela, pero con algunas similitudes en su vida: como aquella llegó a la Argentina de muy pequeña y vivió casi toda su infancia y adolescencia en la ciudad de La Plata. También se incorporó al comedor luego de que lo hicieran algunas mujeres de su núcleo familiar y se encuentra terminando el colegio secundario.

Sin embargo, su reflexión acerca de las multas se distancia claramente de lo expuesto anteriormente. Ella estructuró su respuesta en dos afirmando que consideraba que “por un lado estaba bien, pero por el otro lado no”. El lado positivo que le reconocía a las sanciones se asemeja a lo que Magalí identificaba como “disciplina”. Afirmaba esta joven:

“Capaz que es un escarmiento para que vengan todas... Porque de 40 compañeras que eran no venían ni 20 a las asambleas: capaz que no les interesaba, o capaz que no tienen tiempo o capaz que no quiere. Primero un escarmiento para que vinieran todas... por un lado, sí, estaba bien”.

La idea del “escarmiento” recuerda también lo expuesto en el apartado introductorio acerca de la necesidad de “hacerlas chillar” si se esperaba puntualidad que manifestaba la militante antigua. Pero también, el argumento también manifestaba cierto rechazo. Me decía Victoria en este sentido: “era una cagada porque capaz que no venías y no pagabas y había otras que si pagaban. Capaz que a las que les pedías no lo pagaban... Entonces no iba, no funcionaba para mí”.

En la cita anterior reconocemos que la objeción al “cobro” se vincula más con una imposibilidad de aplicarlo igualitariamente que por una cuestión de principios. A Victoria parece no incomodarla (como sí ocurría con Magalí) que un movimiento social mantenga un sistema de castigos articulado por el dinero, sino que su malestar se estructura a partir de una deficiencia de implementación de tal sistema. De esta manera, también en el rechazo esta joven parece confirmar la interpretación acerca de la actitud de las migrantes que realizaba mi “informante clave”.

Ahora bien, el propio relato de Victoria aporta elementos que permiten trascender la conceptualización de las prácticas en el comedor a partir del encuentro de unidades separadas y estáticas (distintas “Culturas”) constituidas con anterioridad a su interacción. Al reconstruir los motivos por los cuales sus compañeras se ausentan de las asambleas esta joven migrante me decía: “No tienen tiempo, o tienen otra cosa que hacer. Capaz que le preguntan a otra compañera qué fue lo que se habló y la otra le cuenta y no es capaz de decirle ‘che, vení, acercate’”.

Así vuelve a emerger el aspecto que consideré clave en el argumento de Gabriela expuesto anteriormente: el día a día cotidiano, expresado en este caso por medio de los ámbitos de vecindad.

En el relato de Victoria, los espacios de sociabilidad barrial conforman un contexto de cooperación que habilita capitales en la administración de los tiempos diarios. Además de vincularse como “compañeras” de una organización política, estas mujeres constituyen otro tipo de relaciones en las que despliegan estrategias de solidaridad que (quizás indirectamente) terminan contradiciendo la pretensión de participación que mantiene el movimiento. Entonces, en la valoración del comportamiento de sus pares esta joven considera aspectos de la vida diaria de la zona en la que está emplazado el comedor. La “disciplina” con la que juzga al resto, se aplica evaluando aspectos cotidianos que lo trascienden.

Esta constatación vuelve relevante otro cuestionamiento a la idea de “Cultura” realizado por Eric Wolf. Él afirmaba que “las entidades estudiadas por los antropólogos deben su desarrollo a procesos que se originan fuera de ellas y van mucho más allá de ellas, deben su cristalización a esos procesos, participan de ellos y, a su vez, los afectan” (7). En este sentido sugería que “en lugar de unidades separadas y estáticas, claramente limitadas, debemos (...) hablar de campos de relaciones dentro de los cuales conjuntos culturales son reunidos y desmembrados” (8).

De esta manera, al indagar la constitución de los distintos grupos o “conjuntos culturales” que componen el comedor se vuelve necesario analizar el campo de relaciones que constituyen. No podemos comprender la dinámica del surgimiento y desarrollo de cada uno de ellos sin considerar las diferentes instancias de contacto que se producen en el continuo fluir diario. En este sentido, las metáforas textiles de Wolf se vuelven relevantes, ya que en este espacio “vemos actividades variadas entrecruzándose en intersecciones múltiples, produciendo una colcha de retazos pluralista, en vez de una homogeneidad limitada de trama y urdimbre social” (9).

Así, las referencias a la vida cotidiana nos permiten observar la multiplicidad de prácticas y espacios que componen la existencia de este grupo de migrantes. En este sentido, creo que, a la

hora de indagar en los distintos posicionamientos sobre el desarrollo de la asamblea del comedor, se vuelve necesario considerar la tradición política y organizativa del movimiento, su mediación con el Estado y el registro discursivo en el que transcurren estas cuestiones, pero, al mismo tiempo, la división del trabajo en el hogar de estas mujeres y las relaciones de género que esto implica y manifiesta, las relaciones de vecindad conformadas en el barrio y, a su vez, el desarrollo en la zona de otros ámbitos de socialización de los que participan estas migrantes como las fiestas de la Virgen de Copacabana o San Severino y los consecuentes vínculos con curas de iglesias de la región.

Sólo a partir de considerar la compleja trama que constituyen estos fenómenos y perseguir los vínculos de tareas, intercambios, relaciones y factores materiales relacionados y de tal modo identificar “campos de actividades conectadas” (Barth, 1992) podremos comprender los sentidos que van organizando sus percepciones y valoraciones (y también las divergencias) respecto de las distintas dimensiones que componen su vida.

Nuevamente considero necesario reconocer que el estado de mis indagaciones no me permite analizar en profundidad estos múltiples procesos de interacción y los ordenamientos y reordenamientos que habilitan los distintos espacios de encuentro colectivo presentes en el barrio. En todo caso, queda clara la interconexión de todos estos ámbitos y la necesidad de reponer el flujo de influencias que se producen en la vida de este barrio.

Reflexiones finales. ¿Redefiniciones posibles?

Recuperar cierta densidad de la vida diaria de estas migrantes nos permitió trascender la comprensión del conflicto registrado en la asamblea a partir de concebir matrices de organización colectiva y participación política disímiles, con una constitución específica correspondiente con diferentes tiempos y territorios.

Al considerar la multiplicidad de espacios y relaciones presentes en los argumentos de Gabriela y Victoria pudimos observar que la bolivianidad a la que se refería mi “informante clave” implica una trayectoria que incluye algunas zonas de Bolivia pero, sobre todo, se vincula con las redes de socialidad que estas personas constituyen en el contexto de arribo. Vimos así que la noción de Cultura funcionaba como un obstáculo en la conceptualización de los procesos específicos que se conforman en este comedor comunitario.

Hay, sin embargo, una dimensión que considero interesante retomar en la defensa de este concepto que realiza Christoph Brumann. Él afirma que las principales discusiones en torno a la noción se centran en su sentido “específico”, por medio del cual se identifican diferentes “culturas”. Por el contrario el autor rescata la idea de Cultura en un sentido “general” que implicaría el “potencial (...) de los individuos humanos de compartir ciertas rutinas no heredadas genéticamente de pensamiento, sentimiento y acción con otros individuos con los cuales está en contacto y/o con los productos de ese potencial” (10).

Fredrik Barth combina el reconocimiento de esta capacidad inherente al ser humano con un cuestionamiento a la correspondencia entre “pueblo-sociedad-cultura”. Para analizar lo que denomina “pluralismo cultural” en *A análise da cultura nas sociedades complexas* plantea que en un mismo espacio geográfico pueden convivir distintas “corrientes de tradiciones culturales”.

Afirma que cada una de estas corrientes exhibe una sumatoria empírica de ciertos elementos y forma conjuntos de características co-existentes que tienden a persistir a lo largo del tiempo, aunque en la vida de las poblaciones locales y regionales varias de esas corrientes puedan mezclarse (Barth, 2000). Para Barth el principal criterio de reconocimiento de ellas es que “cada tradición muestre un cierto grado de coherencia a lo largo del tiempo y pueda ser reconocida en los varios contextos en que coexiste con otras en diferentes comunidades y regiones” (11).

Considero que el comedor analizado es un contexto interesante para indagar a la luz de este concepto, buceando en la convivencia entre diferentes corrientes de tradiciones. Será necesario preguntarse por los espacios de constitución de estas corrientes en marcos situacionales marcados por la migración. No estoy proponiendo una interpretación en términos de “lo boliviano” y “lo argentino”, sino que dejo abierta la posibilidad de reconocer redes de sociabilidad organizadas por lógicas de funcionamiento disímiles, pero desarrolladas en procesos de interacción.

En este sentido, la misma dinámica de la interacción puede aportar elementos interesantes para conceptualizar la conformación de sistemas de diferencia/desigualdad inclusive hacia el interior mismo de los sectores populares.

De esta manera, un problema analítico que emerge como cristalización de los fenómenos mencionados previamente es el de la transformación de las lógicas organizativas que desarrollan los movimientos sociales que incorporan entre sus integrantes a migrantes provenientes de diversas zonas de la región. La posibilidad de que las dinámicas de participación, los repertorios de confrontación y el tipo de demandas que motoriza la organización se encuentren inmersos en un proceso de reformulación, a partir de su apertura hacia sectores poblacionales con recorridos (pasados y presentes) diferenciales, está siempre latente.

Entonces, será necesario constatar la existencia de estas “corrientes de tradiciones culturales” y analizar los contactos y conexiones entre estas. Al reconocer el comedor como lo que Eric Wolf llamó un “nexo de interacción”, es decir, un punto de crecimiento potencial de institucionalización en medio de campos relacionales que se superponen (Wolf, 2003: 317), se abren interrogantes vinculados a la constitución de nuevas configuraciones culturales.

El contrapunto sobre el “cobro” en la asamblea del comedor puede ser un indicio de las posibilidades de institucionalización de modos alternativos de gestión de las organizaciones sociales a partir de este fenómeno de interacción. Este caso nos manifiesta una situación concreta en la que el compromiso en la participación en el movimiento, como premisa fundamental en él, encontró una nueva forma de garantía.

Sin embargo, lo que este caso también nos marca es que estos procesos no se dan en un marco de consustanciación; las distintas “corrientes de tradiciones culturales”, al menos en una

perspectiva de corto plazo, no terminan fundiéndose indistintamente “dentro de la unicidad de lo fluido” como los peces en el relato de Carpentier. Las desigualdades de poder entre los distintos sectores que componen un mismo “nexo de interacción” condicionan los procesos de imbricación, estableciendo límites a la composición de nuevas configuraciones.

Sería interesante entonces, intentar desplazar del sentido común los dispositivos analíticos que privilegian las “fronteras” entre los distintos agregados humanos. Favoreceríamos así el desarrollo de perspectivas menos simplificadas de lo social y, quizás, desincentivaríamos cierta tendencia a la xenofobia cristalizada con demasiada claridad en estos días en las declaraciones de Mauricio Macri. Un corrimiento más, un movimiento que, en este caso, nos lleve de la cultura a la comunicación intercultural.

Notas

1. García Canclini, Néstor. 1984. *Cultura y Sociedad*. México: Cuadernos SEP. Pág. 4.
2. García Canclini, Néstor, *op. cit.* Pág. 14.
3. Cuche, Denys. 1996. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión. Págs. 5-6.
4. Brumann, Christoph. 1999. “Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not be Discarded”, en *Current Anthropology*, Vol. 40. Pág. 6.
5. Abu-Lughod, Lila. 1991. “Writing against culture”, en Fox, Richard, *Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press. Pág. 471.
6. Abu-Lughod, *op. cit.* Pág. 468.
7. Wolf, Eric. 2003a. “Cultura: panacea ou problema?”, en Feldman-Bianco, Bela y Gustavo Lins Ribeiro (org. y selecc.), *Antropologia y Poder. Contribuições de Eric R. Wolf*. Brasília y San Pablo: Ed. Universidade de Brasília, Ed. Unicamp, Imprensaoficial. Pág. 296.
8. Wolf, Eric, *op. cit.* Pág. 299.
9. Wolf, Eric. 2003b. “Inventando a sociedade”, en Feldman-Bianco, Bela y Gustavo Lins Ribeiro (org. y selecc.), *Antropologia y Poder. Contribuições de Eric R. Wolf*. Pág. 316.
10. Brumann, *op. cit.* Pág. 6.
11. Barth, Frederik. 2000. “A análise da cultura nas sociedades complexas”, en *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa. Págs. 107-119, 123-124.

Bibliografía

- ABU-LUGHOD, LILA. 1991. “Writing against culture”, en Fox, Richard, *Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- BARTH, FREDRIK. 1992. “Towards greater naturalism in conceptualizing society”, en Kuper, Adam, *Conceptualizing society*. London: Routledge. Pp. 17-33.
- BARTH, FREDRIK. 2000. “A análise da cultura nas sociedades complexas”, en *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa. Pp. 107-119.
- BRUMANN, CHRISTOPH. 1999. “Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not be Discarded”, en *Current Anthropology*, Vol. 40.

- DODARO, CRISTIAN ADRIÁN Y VÁZQUEZ, MAURO GASTÓN. 2008. "Representaciones y resistencias sobre/en grupos migrantes. Política y visibilidad(es)", en Alabarces, Pablo y Rodríguez, María Graciela (comps), *Resistencias y Mediaciones. Estudios sobre cultura popular*, Paidós.
- CUCHE, DENYS. 1996. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión. Introducción y capítulos I y II.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR. 1984. *Cultura y Sociedad*. México: Cuadernos SEP.
- GLICK SCHILLER, NINA; ÇAĞLAR, AYŞE Y GULDBRANDSEN, THADDEUS. 2006 "Beyond the ethnic lens: locality, globality, and born-again incorporation". *American Ethnologist*, Vol. 33, Nº 4.
- GRIMSON, Alejandro 2009. "Articulaciones cambiantes de clase y etnicidad: una villa miseria de Buenos Aires". En: Grimson, Alejandro; Ferraudi Curto, M. Cecilia y Segura, Ramiro (compiladores). *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires*. Buenos Aires. Prometeo.
- SEGATO, RITA. 1998. "Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global", en *Série Antropología*, Vol. 234.
- WOLF, ERIC. 2003a. "Cultura: panacea ou problema?", en Feldman-Bianco, Bela y Gustavo Lins Ribeiro (org. y selecc.), *Antropologia y Poder. Contribuições de Eric R. Wolf*. Brasília y San Pablo: Ed. Universidade de Brasília, Ed. Unicamp, Imprensaoficial.
- WOLF, ERIC. 2003b. "Inventando a sociedade", en Feldman-Bianco, Bela y Gustavo Lins Ribeiro (org. y selecc.), *Antropologia y Poder. Contribuições de Eric R. Wolf*.

FEDERICO RODRIGO

Es Licenciado en Comunicación Social por la FPyCS de la UNLP y Maestrando en Sociología de la Cultura por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín.

Se ha desempeñado como ayudante alumno y auxiliar docente de distintas cátedras en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social, además de pertenecer desde 2008 al Observatorio de Jóvenes, Comunicación y Medios de dicha institución.

Desde comienzos de 2010 ha iniciado una investigación sobre la participación de migrantes bolivianos en organizaciones sociales en la región del Río de La Plata, a partir de la cual ha publicado un artículo en la Revista *Kula* Nº 3.